

Zur Deutung des Erleuchtungserlebnisses im Zen-Buddhismus

Aus Anlaß einer Neuerscheinung*)

Von Wilhelm Keilbach, München

Im Westen schenkt man den Formen fernöstlicher Meditation in letzter Zeit große Aufmerksamkeit. Angesichts dieses Interesses darf ein Buch mit dem Titel *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus* mit einem beträchtlichen Leserkreis rechnen. Erfährt man dazu, daß sich der Verfasser auf eine Art Feldforschung berufen kann und daß er überdies auf eine eigene Monographie mit dem Titel *Die letzten tibetischen Orakelpriester* (Wiesbaden 1971) verweisen darf, so werden Erwartungen geweckt, die schwer zu erfüllen sind. Man wird also gespannt sein zu erfahren, welche Forschungsergebnisse hier vorliegen¹⁾.

Hier sei dargestellt und gewürdigt, was Schüttlers Gespräche mit Zen-Meistern und seine psychopathologische Analyse des von ihm erhobenen Materials an zuverlässigem Wissen anzubieten vermögen.

Ins Auge gefaßt sei zunächst, was Schüttler *nicht* behandeln will und worauf seine Ausführungen deshalb auch gar keine Antwort geben können.

1. »Keine repräsentative Information über erlebte Phänomene« (84) liege vor, betont der Verfasser, obwohl die befragten Zen-Persönlichkeiten »ausschließlich anerkannt zuverlässige Informanten«

*) Günter Schüttler, *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus. Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974. 8°, 152 S., Ln. DM 28,-.

¹⁾ Aus Anlaß der Erscheinung meines Buches *Religiöses Erleben – Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*, München-Paderborn-Wien 1973 – schrieb mir ein Bischof u. a.: »Zuerst werde ich mich für den Zen-Buddhismus interessieren. Nur zu gerne möchte ich zuverlässig wissen, was hinter der ›Zen-Mode ist.« Ein Zeichen, wie weitreichend das hier angesprochene Interesse ist.

(ebd.) seien. – Wir brauchen der Frage, warum Schüttler die erhobene Information nicht für »repräsentativ« hält, nicht weiter nachzugehen. Es ist aber die Feststellung im Auge zu behalten, daß Schüttler selbst von dem angeführten Werturteil ausgeht. Das von ihm erhobene Material darf deshalb auch nur mit der so gegebenen Einschränkung ausgewertet werden.

2. Es sollen »im Zusammenhang mit den Erlebnisphänomenen keine psychiatrischen Diagnosen« gestellt werden (84), eine sachgebotene Zurückhaltung, der man in der einschlägigen Literatur leider nicht immer begegnet.

3. Was das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus im Sinne der Wahrheitsfrage betrifft, d. h. ob dieses Erlebnis etwas ist, was schon von der Natur des Menschen her seine Berechtigung hat oder aber erst durch das Hereinbrechen einer höheren Wirklichkeit begründet erscheint, kann die psychologische und psychopathologische Betrachtung nicht entscheiden (vgl. 140).

Versuchen wir nun, im Sinne der Forschungsergebnisse und des Erklärungsversuches Schüttlers eine *positiv faßbare* Antwort zu geben auf die Frage, was das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus sei. Die Fragen und Antworten können folgendermaßen formuliert werden:

1. Ist das in Frage stehende Erleuchtungserlebnis ein *religiöses* Erlebnis? – Eine eindeutige Antwort ist nicht möglich. Nach dem befragten Zen-Meister Omori Sōgen ist Satori (das Erleuchtungserlebnis) nicht »Religion«, sondern – eben – »Zen«; er ist der Meinung, »daß Religion und Zen etwas anderes sind« (59). Schon grundsätzlich gilt, woran Schüttler erinnert: »Ein persönlicher Gott existiert für den Buddhisten nicht« (104). »Im großen Satori-Erlebnis glaubt der Buddhist die Einheit allen Seins, die Identität des Ich mit dem All und der Natur zu erleben« (113). »Die Erleuchtung ist in buddhistischer Sicht eine metaphysische Intuition des Seins, in der man die Einheit des Ichs mit dem All zu erleben glaubt und in der man das Absolute berührt« (138). Die Erleuchtung soll dort Lösung bringen, wo das Nachdenken versagt (54f.). Was ereignet sich in der Erleuchtung? Man hat gleichsam »plötzlich alles erkannt« (61). – Das gilt als Faktum.

2. Wie vollzieht sich das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus? Anders gefragt: Was ereignet sich im Menschen, wenn er erlebend das vollzieht, was der Zen-Buddhismus *Satori* nennt?

Diesem Aspekt der Frage gilt die eigentliche Arbeit Schüttlers; sie wird von ihm als »psychopathologische Analyse« bezeichnet. Seine Antwort kann hier in Kürze lauten: Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus ereignet sich im Modus einer Bewußtseinsveränderung. Damit ist aber noch nicht viel gesagt. Gerade nur soviel, daß das sogenannte *Satori* sich als besonderer Erlebnisvorgang abhebt von anderen, uns »normal« erscheinenden Erlebnisvorgängen. Worin die gemeinte Bewußtseinsveränderung näher besteht, ist durch die Analyse zu ermitteln. Charakteristisches glaubt Schüttler u. a. durch folgende Feststellung bestimmen zu können: »Vom elektroencephalographischen Standpunkt aus fallen die Hirnstrombilder bei Zen-Meditation mit den EEG-Veränderungen bei vermindertem Bewußtsein oder bei vermindertem Wachsein zusammen« (132). Diese Veränderungen wurden freilich, wie Schüttler selbst betont, in verschiedenen japanischen Instituten »ausgiebig analysiert« (136).

Frägt man nach den die Bewußtseinsveränderungen »potentiell auslösenden Noxen«, so antwortet Schüttler: »Bei der Zen-Meditation ist eine solche psychophysische Noxe neben dem Eiweißmangel in der Ernährung der buddhistischen Klöster der systematische Schlafentzug« (133). In welcher Richtung Schüttlers Erhellungsversuche verlaufen, wird deutlich durch den Hinweis auf D. Langen, nach dessen Meinung »es sich bei den östlichen Meditationsformen um Verfahren einer selbst erzeugten autosuggestiven Bewußtseinsveränderung« handelt (133f.). Aus psychopathologischer Sicht seien die buddhistischen Sprechgesänge (das Rezitieren der Dharani und Sūtras), »welche in monotoner Weise rhythmisch rezitiert werden, hypnotisch-suggestive Elemente« (134).

Wir können hier absehen von weiteren Einzelheiten, die in der Beschreibung der bei der Zen-Meditation eintretenden physiologischen Veränderungen um der Genauigkeit willen sonst grundsätzlich festzuhalten sind, ebenso von der verschiedenen Artikulierung der Atemphysiologie, von den so und anders auftretenden Körperschemastörungen wie von verschiedenen anderen Erlebnisdetails.

Beachten wir, wie Schüttler sein Forschungsergebnis zusammenfaßt: »Bei den Erlebnissen in der Zen-Meditation handelt es sich nicht um psychotisch-krankhafte Bewußtseinsstörungen, sondern um reaktive Bewußtseinsveränderungen. Erschöpfung und Ermüdung durch intensive Konzentration auf bestimmte Vorstellungen disponieren zu Bewußtseinsveränderungen. Durch intensive Selbstbeobachtung des psychischen Geschehens kann ein Spannungszustand entstehen, der immer mehr den ganzen Umfang des Bewußtseins einnimmt und sich als fremder Ich-Zustand darstellt. Bei den höheren Meditationsstufen treten dissoziierte Bewußtseinsveränderungen auf, womit ein eingegengtes Bewußtsein mit punktueller Wachheit oder punktueller Überwachheit gemeint ist« (139).

Nicht in jeder Hinsicht klar sind die Worte, mit welchen Schüttler seine durchgeführten ärztlich-psychologischen Analysen als »nicht endgültig« bezeichnet und einräumt, »weitere Ergebnisse« müßten späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben (139f.). Die Nichtendgültigkeit im Sinne von Offenheit für weitere Vervollständigung durch ergänzende Erkenntnisse darf als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden. Sollte aber mit Nichtendgültigkeit »Vorläufigkeit« im Sinne von noch nicht ausreichender Begründung der vertretenen Ansicht gemeint sein, so wäre das Ergebnis enttäuschend dünn. Es steht uns zwar nicht zu, Schüttlers Worte auf einen bestimmten Sinn festzulegen, doch dürfte dem Leser eine Hilfe angeboten sein, wenn wir die Vermutung aussprechen, Schüttler möchte sich bei aller Treue zur eigenen als schlüssig vertretenen Deutung des »ärztlich-psychologisch« analysierten Erleuchtungserlebnisses nicht grundsätzlich und nicht im voraus einer anderen, freilich noch ausstehenden Interpretation verschließen.

Wie dem auch sei, die Frage nach dem Wesen des Erleuchtungserlebnisses im Zen-Buddhismus ist noch lange nicht gelöst. Sie wird als Frage, wenn nicht verworrener, so doch dringlicher. Hinter dem gleichen physiologischen Diagramm können sich psychologisch grundverschiedene Erlebnisinhalte verbergen. Es wäre denkbar, daß die Atemphysiologie für die Zustände intensiv erlebter Angst und hochgradig erfahrener Freude Entsprechungen offenlegt, von denen man auf die Identität der Erlebnisweise und des Erlebnisinhalts schließen möchte;

und doch wäre ein solcher Schluß falsch, denn Angst ist etwas anderes als Freude. Es ist auch nach wie vor eine ungelöste Frage, *wieweit* »psychotisch-krankhafte Bewußtseinsstörungen« den sittlichen Wert und den religiösen Wert einer menschlichen Handlung herabsetzen oder sogar zum vollen Leerlauf werden lassen. Es müßte deshalb noch kein vernichtendes Urteil sein, wenn bei der Auslösung des Erleuchtungserlebnisses im Zen-Buddhismus Komponenten der genannten Art mit im Spiele wären.

Wovor aus *methodischen* Gründen gewarnt werden muß, ist das von Schüttler versuchte Verfahren einer Gegenüberstellung der Zen-Erlebnisse und der Erfahrungen christlicher Mystiker (83–125), um dadurch einer Lösung näherzukommen. Formale Erlebnisdetails, die einen »Vergleich« erlauben, besagen nicht viel. Zwar ist es zulässig, am einzelnen Erlebnis den Versuch einer Durchleuchtung vorzunehmen, um die innere Struktur des Erlebnisses freizulegen, d. h. um das Erlebnis in seinem »Aufbau« zu erhellen. Die dabei vorzunehmende Analyse darf aber nicht zur Zerstückelung des Erlebnisganzen führen; das wäre Zerstörung, Auflösung und Verlust des Eigentlichen. Gewiß lassen sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Zen-Erlebnisse und der Erfahrungen christlicher Mystiker herausstellen. Sie besagen aber nicht viel, solange man nur auf formale Erlebnisdetails aus ist und sofern von diesen her das Erlebnisganze seine gültige Deutung erfahren soll. Diesen Hinweis halte ich für notwendig. Er geht in seiner Forderung wesentlich über jenes Anliegen hinaus, dem Schüttler Rechnung tragen möchte, wenn er versichert, »im Zusammenhang mit den Erlebnisphänomenen keine psychiatrischen Diagnosen stellen« zu wollen (84), und wenn er zudem betont, »daß die einzelnen Elemente des mystisch-ekstatischen Erlebnisses ... keine isolierten Einzelphänomene sind, sondern im Zusammenhang mit den übrigen systematisch geschilderten Erscheinungen auftreten« (99). Das Vergleichsmaterial wird von Schüttler, was die christlichen Mystiker betrifft, nicht aus den Quellen erhoben, sondern aus Kurzdarstellungen der Sekundärliteratur übernommen, was eine zu schmale Basis ist und gerade in der Herausarbeitung besonderer Erlebnisdetails keine hinreichende Garantie der Zuverlässigkeit bietet. »Vergleichende Mystik« im Versuch, die ekstatisch-mystischen Erfahrungen tiefgläubiger

Christen »ähnlichen« Erlebnisformen außerchristlicher frommer Menschen gegenüberzustellen und in gegenseitiger Abwägung deutend zu bewerten, kann nur betrieben werden, wenn die historisch-psychologische Echtheit der einzelnen Erfahrungsgegebenheit in voller Breite Berücksichtigung findet, ja wenn von dieser selbst ausgegangen wird. Der Oxforder katholische Gelehrte R. C. Zaehner²⁾ hat in dieser Hinsicht Vorbildliches geleistet – methodisch und inhaltlich.

So aner kennenswert die von Schüttler geübte Respektierung der methodisch relevanten Zugänge auch sein mag, die von ihm aufgezeigten »psychopathologischen« Aspekte bringen noch keine Antwort auf die den *religiösen* Menschen beschäftigende Frage, was das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus letztlich sei. Das ist kein Vorwurf, sondern eine Feststellung, und zwar eine Feststellung, die notwendig erscheint, um Schüttlers wissenschaftliches Vorhaben und Ergebnis richtig einzustufen und vor Fehleinschätzungen zu bewahren.

So bleibt es nach wie vor der Beurteilung in *theologischer* Instanz vorbehalten, sichtbar zu machen, wie sich das im Zen-Buddhismus erlebte *Satori* (Erleuchtung) zum christlichen *mystischen* Erlebnis verhält und welchen Sinn sogenannte Naturmystik haben kann, sofern sie als Mystik bezeichnet zu werden verdient, ohne in Wirklichkeit mit dem zu koinzidieren, was *christliche* Mystik tatsächlich ist³⁾. Wir sind noch weit davon entfernt, zuverlässig zu wissen, was die Zen-Meditation in ihrem Streben nach *Satori* eigentlich ist und worin das besteht, was hier Erfüllung bringen soll.

Bedenklich ist, daß die Zen-Meister selbst kein überzeugend aufstellbares Kriterium anzubieten haben, welches sowohl den Erlebenden als auch andere – z. B. den Forschenden – erkennen ließe, ob die Erleuchtung eingetreten ist und worin sie als konkret gegebene Erfahrung besteht. Bedenklich sind zumal die mehr als trivialen, ja geradezu entwürdigenden Umstände, unter denen sich »Erleuchtung« nicht selten einstellt, aber deshalb doch nicht als weniger »echt« be-

²⁾ R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford 1957. Deutsch: *Mystik. Religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung*. Stuttgart o. J.

³⁾ Vgl. W. Keilbach, *Religiöses Erleben*, 138–154.

wertet wird. Waren schon aus der früheren Literatur die merkwürdigen Fälle bekannt, in denen das Erleuchtungserlebnis durch schallende Ohrfeigen, aus Anlaß eines Arm- oder Beinbruches ausgelöst wurde, so stoßen wir bei Schüttler auf die peinliche Wiedergabe eines »dreckigen Satori« durch einen Zen-Meister, der dieses Erlebnis nach achtjähriger meditativer Anstrengung erreicht haben will und dessen Absicherung lediglich in folgendem besteht: »Beim Zen erzählt man das Erlebnis dem eigenen Meister. Der Meister entscheidet, das ist gut. Der Meister hat gesagt: ›Ja, das war Satori‹, und deshalb hatte ich keinen Zweifel.«⁴⁾

Wie dem auch sei, es drängt sich die Frage auf, ob es vielleicht ungebührlich sei, zu verlangen, daß die Lehre von der meditativ zu erreichenden Leere irgendwie ins System gebracht werde, die Frage, ob nicht in Leerlauf gerät (geraten muß), wer den Anspruch auf logische Begründung bzw. denkgemäße Rechtfertigung auch dort noch aufrechterhält, wo im voraus gilt, daß alles Nachdenken grundsätzlich leer ausgeht. An welchem Horizont aber sind wir dann angesiedelt, zumal in der Voraussetzung des Buddhisten, daß es keinen persönlichen Gott gibt?

⁴⁾ G. Schüttler, *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus*, 61; vgl. 118.